53e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 7 13 FÉVRIER 1936

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — M. le chanoine Cristiani, dans son *Jésus-Christ, Fils de Dieu, Sauveur,* t. 1, p. 60, dit que S. Matthieu dans son Evangile rapporte « les souvenirs de S. Joseph. »

L'*Ami* me fera grand plaisir s'il veut bien me dire de quelle manière l'Evangéliste avait pu recueillir ces souvenirs, alors que tout paraît indiquer qu'il n'avait pu avoir aucune communication avec S. Joseph qui était mort avant la vie publique du Sauveur, et dont auparavant il était totalement séparé par la distance, la profession et le genre de vie.

R [1]. — Le problème que pose cette question est l'un des plus délicats et des plus intéressants parmi ceux que soulève la recherche des sources de nos Evangiles. Tout le monde sait que la valeur d'un récit historique dépend essentiellement de celle des sources d'où il est tiré. Si nos Evangiles ne renfermaient que des faits se rapportant à la vie publique du Christ, comme c'est le cas, par exemple, pour la rédaction de S. Marc, on pourrait dire qu'ils reposent exclusivement sur le témoignage des apôtres, c'est-à-dire sur le témoignage de témoins oculaires, d'une bonne foi et d'une sincérité indiscutables, d'une information directe et personnelle. Mais le 1er et le 3e Evangile, — ceux de S. Matthieu et de S. Luc, — font précéder l'histoire de la vie publique du Sauveur de chacun deux chapitres consacrés à son enfance et à sa vie cachée.

Pour tout le contenu de ces quatre chapitres, il est impossible d'invoquer l'attestation des apôtres eux-mêmes. Ni S. Matthieu ni S. Luc, ni aucun autre apôtre ou évangéliste ne pouvait parler des faits de l'enfance du Christ à titre de témoin oculaire. A quelle source ont donc puisé les deux écrivains sacrés qui nous ont transmis les trop brefs, mais infiniment précieux renseignements sur les premières années du Verbe fait chair, sur sa naissance, sur l'adoration des Bergers et des Mages ?

Pour S. Luc, aucune difficulté grave. Il a pris soin d'indiquer lui-même, discrètement mais clairement, sa source. C'est la plus sûre et la plus exacte que nous puissions désirer : la Vierge Marie en personne.

[1] Cette réponse nous vient de M. Cristiani lui-même.

Mais pour S. Matthieu, que pouvons-nous dire ? L'examen attentif de son texte prouve qu'il a rapporté principalement des « souvenirs » de S. Joseph. Nul autre que S. Joseph n'a pu connaître les détails qu'il nous fournit, si ce n'est un confident qui les aurait reçus du Père nourricier de Jésus, directement ou indirectement.

Que S. Matthieu ait pu consulter S. Joseph de vive voix, c'est tout à fait invraisemblable. Tout le monde admet que S. Joseph était mort avant le début de la vie publique du Christ : il n'est pas question de lui dans les Evangiles ; quand Jésus meurt, il confie sa mère à S. Jean, le disciple bien aimé, ce qu'il n'aurait sûrement pas fait si Joseph avait encore été de ce monde. Or, avant l'entrée en scène du Christ, S. Matthieu était un publicain, c'est-à-dire un employé de la perception des impôts et contributions, à Capharnaüm. Il ne pouvait connaître ni Jésus ni les siens. Et même s'il les avait connus, il est tout à fait improbable que Joseph ait pu lui faire la moindre révélation, pour les raisons que nous allons dire. De toutes façons, S. Matthieu n'a pu connaître ce que l'auteur de *Jésus-Christ, Fils de Dieu, Sauveur,* a appelé « les Mémoires de saint Joseph, » que par un intermédiaire.

Quel put être cet intermédiaire ? Nous voilà bien en face du problème formulé par notre correspondant. Essayons de procéder par déductions aussi rigoureuses que possible.

De deux choses l'une : ou cet intermédiaire appartenait à la Sainte Famille, ou il était en dehors d'elle.

Examinons d'abord cette seconde hypothèse. Elle a été adoptée, — timidement, il est vrai, — par certains commentateurs. Le célèbre exégète anglais Plummer croyait que S. Matthieu tenait ses renseignements de S. Jacques, le cousin du Seigneur, premier évêque de Jérusalem, lequel les tenait confidentiellement de S. Joseph. A première vue, la chose ne paraît pas impossible. L'apôtre Jacques, surnommé le Mineur, pour le distinguer du fils de Zébédée, frère de S. Jean, était fils d'Alphée et très probablement de Marie, femme de Clopas, sœur ou belle-sœur de la Sainte Vierge. Il faisait partie du groupe que les Evangiles désignent sous le nom collectif de « frères du Seigneur ». Il faut admettre que parmi ces « frères » il formait une exception, car S. Jean nous dit que

« les frères » ne croyaient pas en Jésus, et il dit cela à une époque où Jésus avait déjà choisi ses apôtres, et parmi eux son cousin Jacques. De là à conclure que Jacques avait, pour croire, des raisons personnelles que les autres « frères » n'avaient pas, et que la principale de ces raisons était qu'il avait reçu des confidences directes de S. Joseph, il n'y a qu'un pas. Comme d'autre part il n'est mort que vers l'an 62, selon Eusèbe [1], à Jérusalem, S. Matthieu a eu largement le temps de le consulter et même il n'a pu éviter de le faire, puisqu'il écrivait en araméen, précisément pour les chrétiens de Palestine d'origine juive, dont Jacques était le pasteur le plus en vue.

Et pourtant, nous ne croyons pas que l'on puisse admettre cette hypothèse. Voici pourquoi :

Il est absolument certain que Jésus a voulu vivre dans l'obscurité durant les trente premières années de sa vie. Il était le Messie attendu depuis bien des siècles en Israël ; Joseph le savait et Marie encore mieux, s'il est possible. Mais c'était pour tous un secret, *le secret messianique*. Ce qui le prouve surtout, c'est le rôle dévolu par la Providence au saint Précurseur, Jean-Baptiste. Le Précurseur avait été prédestiné à la tâche de faire connaître le Messie, de le révéler au peuple de Dieu. Rien n'avait été laissé au hasard, en cette matière ; Dieu avait tout réglé, des siècles à l'avance, par la voix de ses prophètes, et de toute éternité en ses décrets cachés. Il avait choisi pour l'exécution de ses desseins rédempteurs, des âmes de la plus haute sainteté : Marie, Joseph, Zacharie, Elisabeth, Jean-Baptiste. Ces âmes nous apparaissent, à la différence de l'humanité commune, comme toutes *en profondeur ;* elles n'agissent ou ne parlent que les yeux fixés sur la volonté divine. Marie, déjà fiancée à Joseph, ne lui dit pas un mot de l'annonciation ni du mystère prodigieux accompli en elle. Elle ne dit rien non plus à sa parente, sainte Elisabeth. Mais cette dernière est inspirée de l'Esprit-Saint, pour la saluer du titre ineffable et inconnu jusque-là de « Mère du Seigneur. » Joseph, de son côté, ne dit rien à Marie de ses angoisses, lorsque apparaissent en elle les premiers signes de la maternité. Il est poursuivi d'anxiétés et de scrupules d'une rare intensité ; mais il se tait. Et comme « il est *juste,* » — c'est-à-dire : comme c'est *un saint,* — il ne prend sa douloureuse décision que devant Dieu, il se décide à renvoyer sa fiancée secrètement, pour ne pas l'exposer au décri public.

Dès le principe donc, pour Marie en première ligne, il existe un secret messianique. Il n'appartiendra qu'à l'Esprit-Saint de lever le voile. Il le fera en faveur de Joseph, au temps choisi par lui. Il l'avait fait pour Zacharie et pour Elisabeth. Il le fera encore pour le vieillard Siméon et pour la prophétesse Anne, comme pour les Bergers et les Mages. Mais, aussitôt après ces diverses révélations, Dieu donnera comme un coup d'éponge sur l'ardoise. Il y aura la colère d'Hérode, la fuite en Egypte, le retour de la Sainte Famille à Nazareth et non à Bethléem. D'un seul coup, tout sera effacé. Les Mages sont repartis pour leur pays lointain. Les Bergers ont repris leurs occupations monotones et ont oublié, sans doute, la fugitive apparition qui avait été pour eux comme un beau rêve !

A Nazareth, Marie et Joseph avaient toutes sortes de motifs de ne rien dire de ce qu'ils « conservaient et repassaient sans cesse dans leurs cœurs, » 1° parce que la fureur d'Hérode pouvait reparaître chez un de ses fils, et 2° surtout parce que Marie et Joseph étaient trop attentifs à l'unique volonté de Dieu pour se permettre des « bavardages » au sujet du grand mystère dont ils étaient les dépositaires. Le « secret messianique » fut si bien gardé que ni les « frères » de Jésus ne soupçonnèrent jamais rien de sa véritable personnalité et de sa naissance miraculeuse, ni les habitants de Nazareth n'eurent le moindre soupçon de sa grandeur réelle. Et s'il fallait sur ce point un supplément de certitude, on le tirerait du fait que la catéchèse primitive, représentée pour nous par l'Evangile de S. Marc reproduisant la prédication de S. Pierre, le chef des apôtres, ne dit pas un mot des origines du Christ.

On ne saurait donc admettre que S. Joseph, le saint, le « juste, » l'homme discret et profond, ait violé ce secret en faveur d'un seul parmi les « frères » (c'est-à-dire : *cousins)* du Seigneur. C'eût été de sa part une souveraine inconvenance. Il ne lui appartenait nullement de trahir un dépôt qui lui avait été confié. Le Messie dont il avait la garde se révèlerait quand l'*Heure* de Dieu, — dont Jésus aimait tant à parler plus tard, — aurait sonné. Il serait annoncé par le Précurseur prédestiné. Il n'était pas dans le rôle de Joseph de devancer l'heure, et, s'il l'avait fait, il aurait montré par là qu'il était indigne de la grandeur du secret qui lui avait été confié. Il laissait, en mourant, Jésus et Marie ; pourquoi aurait-il fait des confidences à un tiers sur leur compte ? Ne les croyait-il pas capables de faire, au temps voulu par Dieu, les révélations utiles ?

D'autre part, à supposer que Jacques le Mineur ait connu par Joseph le secret de la naissance du Christ, on ne peut imaginer une raison qui lui aurait fait cacher ce secret à tout autre qu'à S. Matthieu, et notamment au diligent et infatigable chercheur qu'était S. Luc.

Il serait également inconcevable que Marie n'ait rien su des détails que possédait S. Jacques, son propre neveu, ou que, les connaissant, elle les ait volontairement exclus des « Souvenirs » qu'elle livra à S. Luc.

Ce que nous venons de dire de S. Jacques est valable, à plus forte raison, de tout autre intermédiaire étranger à la Sainte Famille.

Tout ce qui est dit ici pourrait être développé à

[1] *Histoire ecclésiastique,* II, ch. 23, nos 1-25.

l'infini. Mais les considérations qui précèdent suffisent sans doute à emporter la conviction.

Nous en venons donc à cette conclusion inéluctable : l'intermédiaire entre S. Joseph et S. Matthieu *n'a pu appartenir qu'à la Sainte Famille*. Mais ici, notre choix est limité. Dans la Sainte Famille, en dehors de Joseph, il n'y avait que Jésus et Marie. Il faut que ce soit l'un ou l'autre qui ait fourni à S. Matthieu sa documentation.

Or, il ne semble pas que ce puisse être Jésus. Il n'avait aucune raison, selon toute apparence, de confier des secrets à S. Matthieu seul. S'il avait cru devoir communiquer des détails sur les épisodes de son enfance, comme il l'a fait par exemple sur ce qui se passa durant les quarante jours de sa retraite et de son jeûne au désert, que les apôtres n'ont pu connaître que par un récit de sa part, il est à croire qu'il les aurait communiqués à tous. Rien ne semble moins conforme à tout ce que nous savons de lui que d'imaginer qu'il aurait préparé pour l'avenir des révélations à un évangéliste en particulier. Il n'a dit à aucun de ses apôtres d'écrire. Il a confié à tous le soin de prêcher, rien de plus. Les Evangiles sont nés d'inspirations surnaturelles ; mais ils ne sont pas nés d'une prescription donnée par le Christ à ses « témoins » de faire une rédaction de sa vie. — Il n'y a donc pas lieu de s'arrêter un seul instant à l'hypothèse selon laquelle les renseignements contenus dans les deux premiers chapitres de S. Matthieu viendraient de confidences faites par Jésus au premier évangéliste tout seul.

Procédant ainsi par élimination, nous n'avons plus devant nous qu'une hypothèse possible : ce serait Marie qui aurait servi d'intermédiaire pour les deux premiers chapitres et de S. Matthieu et de S. Luc.

Sans doute, il peut paraître, à première vue, tout à fait invraisemblable que Marie ait fourni à S. Matthieu des détails qu'elle refusait à S. Luc et réciproquement. Et pourtant, la coupure entre les détails que donne le premier Evangile et ceux que nous apporte le troisième est si nette, elle a été pratiquée avec tant de décision et de justesse, et il y a malgré cela une si exacte correspondance entre les uns et les autres, une harmonie si profonde des caractères et des situations, qu'il est bien plus facile d'admettre que la même personne possédait à la fois les « Mémoires » de Joseph et les « Souvenirs » de Marie, que de croire qu'ils aient été possédés séparément par deux personnes différentes.

Et puis, argument qui emporte toutes les hésitations : Marie savait sûrement tout ce qui a été dit par S. Matthieu. Quand même on ne voudrait pas admettre que c'est elle qui a servi d'intermédiaire entre Joseph et le premier Evangéliste, il resterait à dire pourquoi, dans les communications faites à S. Luc, tout ce que S. Matthieu devait écrire pour nous se trouvait absent. Il faut donc que ce soit Marie elle-même et elle seule qui ait décidé de délivrer, par fragments successifs, les précieux souvenirs qu'elle tenait de son saint époux et les siens propres.

Sans doute, certains critiques — la majorité même — estiment que l'on a suffisamment expliqué les différences entre les deux récits de l'Enfance quand on a invoqué les convenances particulières des deux évangélistes. Mais, à notre humble avis, cette explication ne supporte pas un instant d'examen. Supposons en effet que les détails concernant l'enfance de Jésus aient constitué un fonds commun, dans lequel S. Matthieu et S. Luc auraient puisé chacun ce qui concordait avec ses préférences personnelles, on ne pourrait comprendre que les goûts des deux rédacteurs aient été si parfaitement divergents que l'un ait justement introduit dans son récit tout ce qui ne plaisait pas à l'autre et réciproquement. Sans compter que ce serait se faire de l'inspiration évangélique une étrange idée que de croire que les écrivains sacrés, chargés de rédiger la vie du Sauveur, se permettaient de choisir entre leurs documents ce qui pouvait leur faire plaisir. Quelque conception que l'on ait du but particulier de S. Matthieu, il est impossible d'admettre que rien de ce qui est propre à S. Luc ne pouvait lui convenir. Comment aurait-il omis en particulier ce qui concernait l'annonciation, la naissance, les premières années de Jean-Baptiste ? Quant à S. Luc, son intention formelle, inscrite dans son prologue, était de *tout dire* « par ordre ». Il n'y a aucune raison sérieuse de penser qu'il a omis systématiquement ce qui se trouvait dans S. Matthieu. Ecrivant pour les Gentils, le récit de l'Adoration des Mages, si représentatif de la vocation des Gentils, entrait tout naturellement dans son plan.

Il faut donc que Marie ait, pour des raisons connues d'elle, « sérié », pour ainsi dire, ses révélations. Quand même les motifs qu'elle avait d'agir ainsi nous échapperaient totalement, ce ne serait pas une raison pour nous de nier l'existence de ces motifs. Mais il n'est peut-être pas impossible de les conjecturer. Voici comment nous concevons les choses :

1° Dans la catéchèse primitive, rien sur l'enfance de Jésus. — C'est le cas de l'Evangile de Marc, mais cet Evangile ne fut écrit que plus tard.

2° Lorsque cette catéchèse à forme purement orale eut obtenu ses premiers fruits, la curiosité des fidèles dut se porter sur les origines du Messie. Cette curiosité était respectueuse et sainte. Il y avait un texte d'Isaïe à expliquer, le texte incompris jusque-là de la « naissance virginale. » A qui s'adresser pour avoir sur la conception historique du Christ une attestation catégorique et indiscutable ? A Marie seule évidemment. Et si à ce moment-là elle était déjà morte, ce que nous ne croyons pas, à son second fils : S. Jean l'Evangéliste, protecteur de ses derniers jours. Mais Marie elle-même devait-elle placer son attestation sous le signe de sa propre autorité toute seule ? Non, elle la mit sous le signe de la parfaite « justice »

de Joseph, dont le souvenir ne pouvait être perdu en Galilée et que les « frères » du Christ, maintenant devenus croyants, pouvaient en tout cas présenter hautement comme incapable de transiger avec l'honneur de son foyer. Joseph d'une part, la prophétie d'Isaïe, soudain éclairée d'un jour nouveau : tels sont en effet les deux garants de la valeur absolue du récit de S. Matthieu.

Mais il est probable que S. Matthieu reçut la consigne de conserver les communications qui lui étaient faites pour une date favorable : après la première génération chrétienne. C'était là des mystères si délicats à introduire dans la foi des premiers croyants ! Il y fallait une préparation. C'est pourquoi lorsque S. Luc se présenta, soit auprès de Marie, soit auprès de S. Jean, dépositaire aussi des grands secrets sans nul doute, il ne lui fut communiqué que ce qui ne faisait pas partie des fragments confiés, sous le sceau d'un secret à temps, à S. Matthieu. On devine en tout cela et la souveraine humilité de Marie, et sa surnaturelle sagesse, et la suprême délicatesse de ses sentiments, et les sublimes inspirations qui la guidaient en toutes choses.

Du reste, l'auteur de *Jésus Christ, Fils de Dieu, Sauveur* a donné sur tout cela son sentiment dans le volume supplémentaire qu'il a publié sous le titre de *La Vierge Marie et les Evangiles.* [1]

Q. — Une revue éditée en Chine pour le clergé posait ce cas : Pierre catéchumène a une première épouse Titia, et une concubine Caia qui toutes deux veulent se convertir. Peut-il prendre sa concubine, sans interpellations ?

Réponse : Evidemment. Voyez le vœu du concile de Chine et la réponse du St-Siège.

Le Concile plénier de Shanghaï (1924) avait émis ce vœu : « Facultatem habent Ordinarii Sinenses... dispensandi cum gentilibus plures uxores habentibus, ut post conversionem et baptismum quam in illis maluerint, si etiam ipsa fidelis fiat, retinere possint, nisi prima voluerit converti. »

Unde deduci videtur, in omni casu polygamiæ, etiam successivæ, virum polygamum non posse secum retinere tanquam propriam uxorem mulierem secum baptizatam, nisi interpellationibus præmissis, ut sciatur num prima uxor converti voluerit.

Aliunde in Constitutione S. Pii V, absolute dici videtur ut in casu polygamiæ successivæ possit neophytus secum retinere tanquam propriam uxorem, mulierem quæ cum ipso baptizata fuerit, nulla facta quæstione præmittendæ interpellationis.

Concilium Sinense videns frequenter inter nostros catechumenos reperiri tales qui cum secunda vel ulteriore successive uxore in baptismum consentiente, baptismum petant, quibus durissimum est et fere impossibile tale matrimonium dissolvere, orat utrum ad mentem Constitutionis S. Pii V supra citatæ, liceat Vicariis Apostolicis tales catechumenos cum tali in baptismum consentiente uxore simul baptizare, data eis insuper facultate ut in eodem matrimonio tanquam legitimo permanere valeant, absolute et sine ulla interpellatione primæ uxoris, an non ?

[1] **En vente au *Comité Catholique d'Apostolat par l'Evangile*, 12, rue Lanterne, LYON : Chèques Postaux 585-66 ; franco 7 fr. 50 (Remise par nombre). Il constitue un essai d'histoire et de psychologie mariales qui complète l'ouvrage principal consacré à Notre-Seigneur.**

Le St-Siège a répondu : *Affirmative.*

L'interprétation de la réponse pontificale a donné lieu à une controverse dans laquelle trois opinions se sont manifestées.

D'où certains ont conclu : « Puisque les auteurs ne s'entendent pas, appliquons le can. 1127 : *In re dubia, privilegium fidei gaudet favore juris,* et ne faisons pas d'interpellation, pourvu que l'épouse légitime ne demande pas d'elle-même *(sponte)* le baptême. »

Que faut-il entendre quand on dit que le baptême doit être demandé *sponte ?*

R. — I. La question que vous posez est au fond une question d'interprétation de textes. Quand les évêques de Chine ont posé au St-Siège en 1924 une question concernant l'application du privilège Paulinien, ils se sont référés explicitement à la constitution *Romani Pontificis* de S. Pie V (2 août 1571) reproduite au Codex *(Docum.* VIII), et visée par le can. 1125.

Cette constitution règle la situation de l'infidèle adonné à la polygamie qui se convertit en recevant le baptême. Les lois de l'Eglise vont désormais le presser de respecter la règle de l'unité conjugale et celle de l'indissolubilité. Pour s'y conformer, il devrait rechercher celle qui, la première en date, a été son épouse, et s'établir exclusivement avec elle en état de vie conjugale.

Le pape S. Pie V, en vertu de la plénitude de ses pouvoirs apostoliques, admet une dérogation à cette solution rigoureuse. Il autorise le polygame qui se convertit à contracter mariage religieux avec celle de ses épouses qui a bien voulu recevoir le baptême en même temps que lui, et il ne l'oblige pas à mener nécessairement la vie conjugale avec sa première épouse, si celle-ci refuse de se faire baptiser.

Mais S. Pie V ne laisse pas l'usage de cette faculté à l'arbitraire de l'époux qui reçoit le baptême. Il n'est admis à abandonner définitivement sa première femme qu'à deux conditions : 1° qu'il soit très difficile de la retrouver, *quia difficillimum foret primam conjugem reperire* ; 2° qu'il soit très pénible de rompre l'union du nouveau converti avec la femme qui a reçu le baptême en même temps que lui et avec laquelle il désire continuer de vivre : *durissimum esset separare eos ab uxoribus, cum quibus ipsi Indi baptismum susceperunt.*

Le 22 novembre 1871, la S. C. du St-Office a précisé qu'il s'agissait là non de simples circonstances de fait, mais de véritables conditions à remplir [1]. La liberté du choix accordée au polygame converti est donc subordonnée à la réalisation de deux conditions qui doivent être remplies dans chaque cas, et non pas se rencontrer d'une façon plus ou moins implicite dans un pays ou dans un temps donnés [2].

[1] **Cf. Gasparri, *Fontes etc.*, t. IV, n° 1019, p. 323.**

[2] **« Breve s. m. Pii V spectare ad casum in quo prima uxor legitima nota non sit simulque sit difficillimum eam reperire ; in ejus vero usu servandam esse regulam ab ejusdem successore Gregorio XIII præscriptam, hoc est ut, antequam neophytus cum alia muliere quæ simul cum eo baptizata est matrimonio jungatur, per summarium et extrajudicialem processum cons-**

La S. C. de la Propagande se prononce de la même façon dans la *Formula tertia* des Facultés qu'elle accorde aux Missions. Elle ajoute cependant, nº 26 : « ... *Dispensandi super interpellatione conjugis in infidelitate relicti siquidem certo constiterit, saltem summarie et extrajudicialiter, interpellationem fieri non posse sine evidenti gravis damni aut conjugi jam ad fidem converso aut christianis inferendi periculo.* »

Il y a là un cas nouveau ajouté aux cas prévus par S. Pie V, mais nous restons loin du système de la dispense arbitraire et non motivée.

Nous conclurons donc qu'il faut concilier la réponse donnée par le St-Siège aux Evêques de Chine en 1924 avec les dispositions générales de la constitution de S. Pie V. Le polygame qui se fait baptiser peut contracter mariage avec celle de ses épouses qui se fait baptiser avec lui, et il n'y aura pas à procéder aux interpellations envers la première épouse, A CONDITION QUE l'Ordinaire ait établi *per summarium et extrajudicialem processum,* que celle-ci est soit inconnue, soit très difficile à retrouver, et en outre qu'il serait très dur au nouveau converti de rompre la vie conjugale qu'il a établie avec celle de ses épouses qui a reçu le baptême en même temps que lui, ou que les interpellations causeraient un préjudice soit aux chrétiens, soit au nouveau converti.

La règle de l'unité conjugale et celle de l'indissolubilité ont une telle importance dans la doctrine catholique, qu'il ne faut jamais les traiter légèrement, même en apparence, surtout dans les pays où l'Eglise assume la tâche redoutable de faire prévaloir la discipline du mariage monogamique.

— Alors, dira-t-on, pourquoi poser au St-Siège une question aboutissant au rappel pur et simple du droit commun ?

— Nous répondrons qu'il faut incriminer la question plutôt que la réponse. Si les Pères du concile de 1924 désiraient obtenir des facultés plus larges que leurs facultés traditionnelles, ils auraient dû le dire de façon nette dans leur supplique, au lieu de s'en référer simplement à la constitution de S. Pie V. Ils auraient dû demander notamment que l'observation des deux conditions fixées par la constitution de 1571 ne soit plus exigée.

II. — Nous faisons les plus expresses réserves sur l'application que vous faites du can. 1127 : *In re dubia privilegium fidei gaudet favore juris.* Vous semblez mal comprendre les mots *in re dubia* par lesquels il commence. Ils signifient pour vous : en cas de doute, et le doute vient des divergences d'opinion qui se manifestent dans l'interprétation du concile de 1924. Mais c'est dans un tout autre sens que ce canon est interprété par les auteurs. Vous pouvez voir sur ce point un excellent article du P. Vromant dans la *Nouvelle Revue théologique* de 1932, p. 440, comme aussi l'*Ami du Clergé* de 1925, p. 220-221. Je les résume.

tare debeat difficillimum reapse esse primam uxorem reperire. » (Gasparri, *loc. cit.*).

Le can. 1127 prévoit l'application du privilège de la foi dans le cas où le privilège paulinien ne peut pas être invoqué, c'est-à-dire quand il y a des doutes relativement au mariage primitif qui constitue l'obstacle aux secondes noces. Si ce mariage avait existé de façon certaine, on aurait pu chercher à le dissoudre en utilisant la procédure prévue pour l'application du privilège paulinien. Mais si l'on a des doutes sur le fait du mariage, sur sa validité, sur l'identité de la première épouse, sur sa survivance, on ne peut pas recourir au privilège de l'Apôtre : à qui adresser les interpellations ? On peut alors invoquer le privilège de la foi. Si le bien spirituel de l'époux converti l'exige, il peut passer à un nouveau mariage sans qu'il ait à le faire précéder des interpellations ordinaires. Dans le cas où le bien spirituel de l'époux converti n'impose pas son second mariage, le principe reprend son droit : dans le doute, le mariage douteux doit être tenu pour valide.

Notons enfin que le doute permettant de recourir au privilège de la foi doit être positif, et apparaître comme la conclusion d'une enquête sérieuse.

III. — Quand on parle de baptême demandé *sponte,* cela veut dire : sans aucune contrainte.

Q. — A propos de la question électorale traitée dans le nº 51 de l'*Ami*.

1º Je me permets de vous signaler le conseil d'un curé expérimenté.

Supposons deux candidats, mauvais tous les deux, l'un moins mauvais que l'autre cependant, et le plus mauvais n'ayant aucune chance de passer au 1er tour de scrutin.

Au 1er tour, disait le curé, je voterais pour donner le bon exemple, mais je voterais en blanc, parce qu'aucun des candidats n'est bon et que le plus mauvais n'a aucune chance de passer, et pour montrer au moins mauvais que je ne l'approuve pas sans réserve.

S'il y a ballottage, au 2e tour je voterais sans hésiter pour le moins mauvais.

Cette remarque pourrait peut-être compléter ce qui est dit au *b)* de la page 810.

2º L'électeur a le choix entre deux candidats bons et un ou plusieurs mauvais. Si les voix catholiques se partagent entre les deux bons, le mauvais sera élu. Or, par hypothèse, il y a un des deux bons qui a plus de chance que l'autre de passer (par ex. parce qu'il est du pays ; ou parce qu'il a été choisi par le Comité électoral qui représente le mieux les catholiques). Peut-on dire que c'est un devoir de voter pour celui-ci ? un devoir grave ?

Cas très pratique, dont la solution pourrait intéresser bien des lecteurs.

R. — Ad I. Le conseil de ce « curé expérimenté » n'est point pour nous déplaire, tant s'en faut !

De deux candidats inégalement mauvais, le pire n'a aucune chance d'être élu au 1er tour. Comment faudrait-il voter ?

D'après les principes que nous avons exposés (*Ami* 1935, p. 801 et suiv.), il faudrait donner son suffrage au moins mauvais. Vous, au contraire,

vous votez en blanc. Vous *votez* pour donner le bon exemple, car c'est un devoir de voter. Et vous votez *en blanc,* pour donner une leçon au candidat moins mauvais, et lui faire comprendre que vous ne lui accorderez pas votre suffrage sans réserve, au ballottage.

C'est très bien, mais à la condition que vous ayez la complète certitude que le plus mauvais ne passera pas au 1er tour. La leçon pourra, en effet, être très salutaire au candidat qui devra, au ballottage, mettre son espoir dans les bulletins blancs du 1er tour. Il pourra dans l'intervalle réfléchir, améliorer son programme, et très probablement s'en souviendra après son élection, pendant le temps de sa charge, pour préparer sa réélection. La crainte de l'électeur est le commencement de la sagesse du candidat. *S'il* y a ballottage : au 2e tour, vous votez sans hésiter pour le moins mauvais. C'est parfait. Mais pourquoi ce *si ?* Car vous devez être au moins assuré du ballottage ; sans quoi vous feriez une faute de laisser passer le plus mauvais au 1er tour, et la leçon donnée au candidat battu par la faute des bulletins blancs serait payée un peu cher par les moralisateurs.

Donc, avant de faire la leçon, soyons assurés que nous ne la paierons pas, mais, au contraire, qu'elle nous sera bien payée par notre élu salutairement averti.

Ad II. S'il s'agit du 1er tour, il n'y a aucun péril encore à laisser les suffrages des catholiques se partager entre les deux bons candidats et indiquer celui qui est le plus apprécié des électeurs.

Au 2e tour, la manœuvre est claire. Pour barrer la route au mauvais candidat, il est d'urgence de bloquer les suffrages sur un seul des deux bons. Le moins favorisé au 1er tour devra loyalement se désister en faveur de son concurrent. C'est une erreur d'agir autrement, et c'est une faute de faire le jeu de l'adversaire mauvais, faute grave bien entendu. Car maintenir sa candidature en pareille occurrence, c'est sacrifier le bien commun certain au bien particulier problématique. Les électeurs ont le devoir de ne point soutenir ce candidat, sous peine de partager son erreur et de coopérer à sa faute : devoir grave, puisque le bien commun est en jeu. C'est le cas encore de donner la bonne leçon au candidat, fût-il excellent, qui par son obstination compromet le bien commun en faisant le jeu de l'adversaire mauvais.

Comme nous l'avons dit précédemment, nous ne saurions imaginer tous les cas qui se peuvent présenter. Nous avons donné les principes généraux qui aideront à résoudre le plus grand nombre. Dans les autres, il conviendra de consulter des conseillers qualifiés. Toujours, si les catholiques se décidaient à pratiquer une sage et ferme discipline électorale, faisant trêve à leurs polémiques de parti pour former un front unique contre l'adversaire commun, ils remporteraient des succès qui les étonneraient.

Q. — Je vous prie de vouloir bien m'éclaircir ce passage de S. Matthieu, x, 34-36 : « Ne pensez pas que je sois venu apporter la paix sur la terre ; je suis venu apporter, non la paix, mais le glaive. Je suis venu mettre en lutte le fils avec son père, la fille avec sa mère, et la bru avec sa belle-mère. On aura pour ennemis les gens de sa propre maison. »

Comment se fait-il que Jésus-Christ, qui est le messager de la paix, vient mettre le glaive et la discorde entre les membres de la famille ? C'est un passage qui a scandalisé bien des gens.

R. — Pour comprendre cette phrase et n'en éprouver ni étonnement ni, à plus forte raison, scandale, il faut 1° la replacer dans son contexte historique, et 2° l'interpréter correctement en fonction du message évangélique.

I. Contexte historique. — Isaïe avait présenté le Messie comme le prince de la paix (ix, 5), et les contemporains de Jésus pensaient que si les temps précédant le Messie devaient être les témoins de terribles catastrophes, d'épreuves, de douleurs de toutes sortes, comparables à celles de la femme qui va enfanter, à tel point qu'ils appelaient cette époque « *les douleurs du Messie* » (Mt., xxiv, 8), ils croyaient aussi qu'il suffirait de l'apparition du Messie pour tout remettre en ordre et faire régner la paix partout. On lit en effet au traité *Sanhédrin,* 97 a : « Dans la semaine d'années où doit venir *le fils de David,* les guerres se déchaîneront la septième année, mais à la fin de cette septième année le fils de David viendra. » C'était là une de ces conceptions erronées qu'il fallait à tout prix dissiper. Le Messie est venu en la personne de Jésus, et des juifs du ier siècle, éclairés par ce passage, en dépit de leurs anciennes préventions et de l'enseignement de leurs rabbins, le considérèrent comme tel malgré les désordres, les guerres, les persécutions qui troublèrent la Palestine et l'Empire romain.

II. Le message évangélique faisant appel à l'intelligence et au cœur de l'homme, prêchant une religion de renoncement, était une précieuse grâce offerte à toute âme simple et droite, mais ne contraignait en rien la liberté de chacun. Il en devait fatalement résulter des divisions dans les familles, les uns acceptant le message, les autres le repoussant. C'est cette vérité de fait que Notre-Seigneur exprime en l'une de ces formules au son paradoxal « qui pénétraient, dit le P. Buzy (cf. Pirot, *La Sainte Bible,* t. ix, p. 134), dans la mémoire surprise des auditeurs et y demeuraient fichées à jamais. »

Mais encore faut-il comprendre cette formule. Jésus par son message évangélique, que ses Apôtres devront transmettre à tous, sera *l'occasion,* mais non *l'auteur* de cette division. Si tous devaient, dans l'avenir, faire bon accueil à son message, il n'y aurait pas de divisions, pas de scissions dans les familles, pas de ces luttes intimes d'autant plus douloureuses qu'elles ont comme enjeu non un bonheur terrestre, mais le bonheur éternel. Malheureusement, — et Jésus le sait, et il nous en avertit en prévenant ses auditeurs, — il y aura des récalcitrants contre le

message évangélique, depuis ceux qui se contenteront de le dédaigner jusqu'à ceux qui voudront par tous les moyens, même les plus violents, l'empêcher de se propager. Et alors ce seront les persécutions qui ne respecteront pas les liens de la parenté et ne s'arrêteront pas au seuil des foyers. Les vrais coupables, les auteurs véritables du désordre, seront ceux qui s'opposeront à la vérité évangélique. Ne voulant pas de ce règne du Christ, qui aurait amené sur la terre une paix universelle, ils seront responsables, par leur aveuglement, leur légèreté ou leur malice, de cette guerre intestine qui fournira aux fidèles l'occasion de prouver qu'ils mettent le service de Jésus au-dessus des plus légitimes affections, parce qu'ils reconnaissent en lui leur Dieu et leur Sauveur.

Q. — La loi sur les assurances sociales oblige-t-elle en conscience ? Les indemnités à la charge du patron peuvent-elles être retenues sur le salaire de l'employé ?

R. — La loi sur les assurances sociales soulève dans son application de nombreuses difficultés qui créent autant de cas de conscience. C'est le sort de toutes les lois, qui sont des dispositions générales établies pour promouvoir et diriger les activités individuelles en fonction du bien commun. Il est impossible au législateur de prévoir tous les cas particuliers qui feront exception à la règle qu'il impose. D'où l'usage d'un certain accommodement pour accorder les cas exceptionnels avec la volonté du législateur. C'est ce qu'on nomme « l'épikie. »

Elle est permise à des conditions que définissent les moralistes. Le législateur ne s'y oppose point. Mais l'erreur, c'est d'étendre l'épikie au-delà de ses justes limites et de réduire la loi en la grignotant.

Sans doute, la loi sur les assurances sociales n'est point parfaite; chaque jour, la pratique en révèle les lacunes ou les défauts. Mais, chez nous, elle en est encore à ses débuts : c'est l'une au moins de ses excuses. Une mise au point se fera avec le temps, au fur et à mesure que des essais, heureux ou malheureux, en auront fait apparaître les utiles réajustements. Il faut donc patienter plutôt que crier trop vite et trop fort à l'injustice.

Dans son principe, en effet, la loi sur les assurances sociales est juste, et de nature à promouvoir le bien général des citoyens. C'est une loi éminemment sociale par son but, nul ne le conteste, et un pas vers la solution de la question sociale, car elle associe efficacement dans la lutte pour la vie les deux parties : l'employeur et l'employé. Par la constitution d'une caisse de secours pour parer aux aléas de la vie, ou d'une retraite pour la vieillesse, à laquelle chacun contribue pour sa quote-part, elle assure la sécurité de l'un par l'aide efficace de l'autre. Or, si la loi est juste, elle s'impose à la conscience des citoyens, au même titre que les lois fiscales, successorales, ou autres.

Juste en substance, elle a pourtant, de fait, créé par son application des cas de conscience dont voici le plus fréquent de ceux qui nous sont signalés.

« La loi rendant les assurances sociales obligatoires, nous dit-on, impose aux employeurs des charges injustes, dommageables à leurs propres intérêts et au bien commun. Voici, par exemple, un patron qui verse annuellement à ses ouvriers un salaire total de 100 000 fr. La loi l'obligeant à verser en moyenne 4 °/₀ [1] pour les assurances sociales diminue donc son propre bénéfice de 4.000 fr. Cela ampute son budget dans une mesure au-dessus de ses moyens. Pour éviter un déficit qui irait s'accroissant d'année en année, il lui reste la ressource ou bien de diminuer le salaire de ses employés, ou bien de fermer son usine.

Fermer l'usine et mettre les ouvriers en chômage, c'est indiscutablement une mauvaise solution. Diminuer leur salaire ? C'est la grève en perspective, car les ouvriers refuseront de consentir à une diminution pour le motif indiqué. D'où le conflit. Qui a raison, du patron qui propose une diminution équivalente à l'imposition légale, ou des ouvriers qui s'y refusent ? »

Pour réponse, nous ne pouvons mieux faire que de citer un maître éminent en la matière, le P. Fallon, professeur à Louvain. Il écrit :

« Quand fonctionne un système d'assurances sociales, *le salaire proprement dit peut-il être justement diminué en proportion du droit aux assurances ?*

Oui. En effet, l'argument qui est à la base de toute la doctrine du salaire part de cette considération que le salaire est la seule ressource dont l'ouvrier dispose généralement pour faire face à ses charges et à celles de sa famille.

Or, dans l'hypothèse où nous nous plaçons maintenant, ceci n'est plus complètement vrai : l'ouvrier dispose, en outre de son salaire, du droit aux assurances sociales.

Toutefois, le salaire dû en justice ne peut être diminué que si *deux conditions* se réalisent, à savoir : *a)* que le travailleur ait un *droit* reconnu d'exiger ces rétributions ; *b)* que ce mode de rétribution indirecte soit *librement consenti* par les intéressés ou qu'il soit *imposé par la loi* [2]. »

Rien n'est plus clair. En France, pour l'ouvrier salarié, ces deux conditions se vérifient : il a un droit reconnu d'exiger les indemnités prévues en cas d'accident ou de retraite à la vieillesse, et la rétribution est imposée par la loi. Si donc, au moment de la promulgation de la loi, le patron versait à ses ouvriers un juste salaire, il a le droit, en conscience, d'en diminuer le taux ou, si ses ouvriers n'y consentent pas, de dénoncer le contrat d'embauchage, sans pécher contre la justice. Autrement, dans son application, la loi serait un instrument d'iniquité à l'égard des patrons.

D'autres difficultés surgissent dans le détail d'application de la loi, notamment en ce qui concerne les accidents ou la maladie. Nous ne pouvons dire qu'une chose : c'est que les lois de la justice doivent être respectées. Que les assurances soient faites à l'Etat ou à des compagnies privées,

[1] Réduits pour 1936 à un taux unique de 3,50 °/₀.
[2] *Principes d'économie sociale*, 1924, p. 235.

assureurs et assurés doivent s'en tenir strictement aux conditions du contrat fixé par la police d'assurance. Réclamer une indemnité pour un employé qui n'était pas assuré régulièrement, qui ne travaillait pas au compte de son patron, au moyen d'une fausse déclaration, par quelque subterfuge mensonger que ce soit, c'est une injustice, qui entraîne l'obligation de restituer les dommages injustement causés. Les motifs de mérite, de commisération, de pitié, de charité, si excellents qu'ils soient pour provoquer et légitimer une aumône, n'ont absolument rien à voir avec les obligations de justice. La charité est une vertu, la justice en est une autre.

Q. — L'Administration Générale d'une Congrégation à vœux simples a avancé une certaine somme à l'une des maisons de cet Institut pour l'établissement d'une œuvre importante.

A) Peut-on dire qu'il y a vraiment emprunt avec obligation de restituer : 1° puisque d'après les Constitutions l'Administration Générale garde la *propriété des biens de l'Institut*, pouvant seule en disposer, les vendre ou les aliéner, etc. ? Est-ce que l'obligation de restituer n'impliquerait pas que l'Administration Générale rentre deux fois dans son bien : en gardant la propriété des biens acquis, et en reprenant l'argent avancé pour l'acheter ? — et 2° puisque d'après les Constitutions l'Administration Générale perçoit le *tiers des bénéfices annuels*, ce qui humainement constitue un magnifique placement ?

B) Si la restitution est obligatoire, la maison estelle tenue à payer les intérêts de la somme avancée, en plus du tiers des gains réalisés ?

C) En raison des difficultés graves, le Chapitre Général a autorisé l'Administration Générale 1° à prélever une lourde contribution sur les maisons de l'Institut, et 2° à augmenter le pourcentage à percevoir sur les bénéfices annuels de chaque résidence, sans spécifier la quantité.

a) Comme il s'agit, en somme, d'une modification à apporter aux Constitutions, est-ce que l'une ou l'autre mesure, ou toutes les deux, n'auraient pas besoin de l'approbation de Rome avant d'avoir force de loi ?

b) Est-ce que cette contribution extraordinaire et ce supplément de participation aux bénéfices annuels ne devraient pas être considérés avant tout comme un amortissement de l'emprunt (la restitution supposée obligatoire), et non purement et simplement comme un don gratuit obligé ?

R. — A) et B). Le can. 531 attribue la capacité de posséder non seulement à tout Institut, mais encore à chaque province et à chaque maison, à moins que les constitutions de l'Institut en cause n'aient prévu une organisation différente.

Que disent exactement vos constitutions sur ce point ? Nous n'en savons rien.

Si elles prévoient que l'Institut est le seul titulaire du droit de propriété à l'égard de tous les biens corporatifs, à l'exclusion de la province et de la maison, on ne voit pas bien comment pourrait se justifier sa créance à l'égard d'une personne morale qui n'existe pas. Quand les membres de la maison locale sont intervenus dans la négociation de l'affaire en litige, c'est en tant que mandataires de l'Institut. Ils ont acheté pour lui. Il est naturel qu'ils aient payé avec son argent. Il n'y a donc ni à rembourser un capital, ni à payer des intérêts.

C) L'obligation pour les maisons locales de payer une contribution à l'Institut est certaine. Cette contribution peut être fixée soit par les constitutions, soit par le Chapitre Général.

Si, en approuvant vos constitutions, la S. C. des Religieux a laissé ce soin au Chapitre Général, il n'y a qu'à exécuter ses décisions.

Au contraire, si la contribution doit être déterminée par vos constitutions, et si elle a reçu des modifications dans son échéance ou dans sa quotité, ces modifications pour être obligatoires devront être préalablement approuvées par la S. C. des Religieux.

Q. — La disposition de conscience que suppose l'affirmation suivante : « Si je savais qu'il y eût péché à faire cette action, » ou encore : « Si je savais que ce fût un péché grave, je ne la ferais pas, » une telle disposition diminue-t-elle la culpabilité ?

R. — Nos actions humaines, dont aucune n'est indifférente, mais chacune est bonne ou mauvaise, sont le résultat des actes conjugués de l'intelligence et de la volonté. L'intelligence joue le rôle d'éclaireur et de guide : c'est elle qui prend le vent, juge des possibilités et intime la réalisation. Son *dictamen* est l'ordre de la raison pratique affirmant que tel acte en particulier est permis et partant peut être accompli, ou bien est défendu et partant doit être omis. La volonté est la faculté réalisatrice : c'est elle qui prend la décision efficace et applique à l'œuvre décrétée les facultés exécutrices.

C'est dans la décision de la volonté que se parfait l'acte vertueux ou le péché. Car c'est par libre choix que la volonté prend sa décision. De son libre consentement dépend donc l'imputation qui lui est faite de son acte, sa responsabilité.

Le langage ne traduit pas toujours adéquatement nos dispositions intérieures de conscience. Intelligence et volonté sont sujettes à des défaillances : l'une à l'erreur, l'autre aux entraînements de quelque passion. Trompée, l'intelligence entraîne la volonté dans le mal : c'est le péché matériel. Sous l'empire d'une passion, la volonté se décide contre le *dictamen* de l'intelligence : c'est le péché formel. S. Thomas dans la Iª-IIæ a minutieusement étudié toutes les réactions de ces deux facultés, exposé les causes du péché, et classé ces derniers en péchés de faiblesse, d'ignorance, de malice. La rectitude et le parfait accord de l'intelligence et de la volonté ou la conscience droite, seule, rend nos actes objectivement bons, c'est-à-dire matériellement conformes à la règle suprême qui les mesure : la loi divine. Seule aussi la conscience certaine, fût-elle dans l'erreur, les rend subjectivement bons, car l'erreur n'étant pas coupable, la volonté garde sa bonté formelle devant Dieu : le sujet est dans la bonne foi. Seule enfin la conscience droite et certaine donne à nos actes toute leur perfection, les faisant bons tout à la fois objectivement et subjectivement, matériellement et formellement.

Or, quelle est la disposition du sujet disant : « Si je savais qu'il y eût péché à faire cette action, je ne la ferais point » ? Cette locution est susceptible de deux sens. Ou bien elle veut seulement indiquer que sa volonté est formellement opposée au péché ; ou bien elle exprime l'état d'une conscience qui, dans le doute, garde jusqu'à preuve du contraire sa liberté d'agir. « Si je savais » peut, en effet, signifier : « si par hypothèse, » et donner au contexte le sens total suivant : « Si mon action que je crois bonne venait, par hypothèse, à révéler une malice quelconque, je n'hésiterais pas à en faire le sacrifice, si chère qu'elle me soit » : c'est l'expression d'une excellente disposition qui, en signifiant l'horreur pour le péché, lève tout doute au sujet de la culpabilité. Mais « si je savais » peut encore signifier : « Si j'avais la conviction, » et donner au contexte le sens total suivant : « Si j'avais la conviction que mon action soit mauvaise, je m'en abstiendrais, mais je n'ai pas cette conviction. » C'est l'état de la conscience douteuse, qui craint le mal et n'a pas la certitude du bien. Elle a le devoir de s'éclairer et, avant d'agir, d'écarter ses craintes, ses doutes, d'acquérir la certitude morale prudentielle, soit directement, soit indirectement, au moyen de principes réflexes, car seule la conscience *certaine* est la règle prochaine de nos actions : « Omne quod non est ex fide, peccatum est. » (Rom., xiv, 23). Une fois sa conscience ainsi formée, le sujet pourra dire encore : « si je savais..., » mais sa phrase n'exprimera plus le doute évincé avec toutes les ressources que lui dictait la prudence, elle exprimera la seule horreur de sa volonté pour le péché. Sur ses lèvres, le second sens, qui était d'abord celui de sa locution, aura fait place au premier, tout comme dans sa conscience le doute aura fait place à la certitude.

Raisonnez de même pour la seconde manière de s'exprimer : « Si je savais que ce fût un péché grave, je ne le commettrais pas, » avec cette différence toutefois que, *prout sonat*, cette dernière locution laisserait soupçonner l'attachement au péché véniel.

Seul le pénitent peut dire le sens exact qu'il attache à l'expression. Le confesseur sera donc amené, pour discerner l'état d'esprit et partant la culpabilité de son pénitent, de l'interroger. Le sujet qui agit avec une conscience douteuse est responsable de la malice de son action dans la mesure où son ignorance a été volontaire et coupable. Or, l'ignorance est volontaire si le sujet avait la possibilité, c'est-à-dire les moyens de s'en défaire, d'abord, et ensuite s'il y a pris garde de quelque façon. Elle est coupable, si, en surplus, il a l'obligation de prendre les moyens qui l'empêcheraient d'ignorer. Après quoi, nous savons que l'ignorance vincible, à moins d'être affectée, diminue la culpabilité : *non excusat a toto, sed a tanto*. L'ignorance affectée, gardée et entretenue dans le but de pécher plus librement, non seulement n'excuse pas le péché, mais augmente plutôt la culpabilité du pécheur. Ce ne serait pas le cas du fidèle disant : « Si je savais qu'il y eût péché à faire telle action, je ne la ferais pas. » Par contre, sa négligence à évincer ses doutes a pu être coupable pour un autre motif.

Q. — Un théologien contemporain prétend que, pour parler avec la dernière précision et orthodoxie du Verbe Incarné et du mystère d'un Dieu fait homme, il faudrait dire que *Jésus-Christ, vrai homme* « in recto *et intrinsèquement* », *n'est vrai Dieu qu'* « in obliquo *et intrinsèquement* ». Et vice versa : *Le Verbe, vrai Dieu* « in recto *et intrinsèquement* », *n'est vrai homme qu'* « in obliquo *et extrinsèquement.* » D'où la formule suivante : *Marie, Mère* in recto *de l'homme qu'est Jésus-Christ, n'est Mère de Dieu qu'*in obliquo. » — A noter que, pour le théologien en question, les formules *in recto* et *in obliquo* se traduisent aussi, respectivement, par *proprie* et *improprie*.

Que pense l'*Ami* d'une telle terminologie ?

R. — Cette terminologie « oblique » nous semble bien impropre et difficile à concilier avec la pureté du dogme de l'Incarnation et de la Maternité divine. Sans doute, on peut, à la rigueur, lui donner un sens orthodoxe. Si l'on veut dire que l'humanité est extrinsèque à la divinité et réciproquement, marquant par là *aliud* et *aliud* qui se trouvent dans la même et unique personne du Verbe Incarné, soit. La théologie la plus chatouilleuse n'a rien à y reprendre, car c'est bel et bien la position catholique à l'égard du monophysisme. Mais, sous la plume de votre théologien, cet énoncé de la thèse catholique prend des allures nettement nestoriennes, et ce, précisément parce qu'il laisse entendre qu'il y a, dans le Christ, Homme-Dieu, *alius* et *alius*. Jésus-Christ vrai homme ne serait Dieu qu'extrinsèquement ? Allons donc ! La loi de la communication des idiomes ne supporte pas pareille explication, surtout si par « extrinsèquement » on doit entendre « improprement ». — Et il faut en dire autant des formules relatives à la maternité divine. La raison, métaphysique autant que dogmatique, en est qu'en Jésus-Christ nature humaine et nature divine sont unies *dans l'existence personnelle*, et dès lors qu'on rapporte à la personne l'une ou l'autre nature, c'est intrinsèquement qu'on doit les lui rapporter. Faites relire à votre théologien le can. 8 des « Trois Chapitres », du 2e concile de Constantinople (553) : « Si quelqu'un, confessant que l'union s'est faite *de deux natures* (ἐκ δύο φύσεων), celle de la divinité et celle de l'humanité, en parlant d'*une* nature du Dieu Verbe incarné, ne prend pas ces expressions conformément à la doctrine des saints Pères, en ce sens que, de la nature divine et de l'humaine, *l'union selon l'hypostase une fois réalisée*, il en est résulté *un* Christ... »

Q. — L'*Ami* pourrait-il résoudre cette difficulté dont j'ai cherché en vain la solution dans les manuels *De Deo Creante* ?

« Si l'on admet dans les êtres créés la distinction réelle entre l'existence et l'essence, comment expliquer

qu'en causant un être créé, Dieu qui est l'Existence même, réalise en même temps que l'existence un principe distinct de celle-ci et qui la reçoit pour le limiter ? Comment concilier cela avec le principe : *Omne agens agit simile sibi* » ?

R. — Peut-être nos manuels n'ont-ils pas envisagé la question sous la forme précise que vous lui donnez... Mais n'importe quel cours de philosophie vous fournira les éléments d'une solution exacte.

Voici, par exemple, le *Cursus philosophiæ ad usum Seminariorum,* dont le P. Boyer, S. J., vient de publier le premier volume [1]. Bien que ce manuel ne consacre que quelques mots à la question de l'essence et de l'existence, — qu'avec raison l'auteur fait rentrer dans la question plus générale de la puissance et de l'acte, — il s'arrête à la difficulté qu'on nous soumet. Le P. Boyer se demande pourquoi Dieu, pour limiter l'acte, a recours à la puissance, alors qu'il semble bien que sa seule volonté suffirait à produire les êtres avec le degré de perfection qui leur convient. Eh bien ! non. La volonté de Dieu ne saurait réaliser une contradiction ; s'il donne aux êtres leurs degrés divers de perfection, c'est qu'il accorde à ces mêmes êtres l'élément de cette diversité de perfection, la puissance. La limitation de l'acte ne vient pas de la seule cause efficiente ; il faut le concours de la cause matérielle. *(Op. cit.,* p. 333-334).

Est-il difficile de concilier cette composition d'acte et de puissance avec la similitude qui doit exister entre la cause et l'effet ? Nous nous étonnons que notre correspondant ait éprouvé ici le plus léger embarras. Si l'agent est « univoque, » la similitude est de même univocité ; si l'agent est analogue, la similitude n'est plus qu'analogue. Or, le plus élémentaire des cours d'ontologie signale expressément la double analogie qui existe entre l'être limité et Dieu : analogie d'attribution et analogie de proportionalité. Cela est l'*a b c* de la métaphysique.

Q. — Nous sommes plusieurs prêtres qui ne pouvons nous entendre au sujet de ce que l'on appelle *péché grave.*

Les uns disent : Péché *grave* ne veut pas dire *mortel.*

D'autres prétendent que *si* et *toujours.*

Alors, pourquoi dans les auteurs spirituels et les manuels de théologie est-il question de péché grave et de péché mortel, si toujours le péché grave est mortel ? Il y aurait donc deux façons de dire la même chose ?

R. — Vous auriez pu vous reporter à l'*Ami* 1929, p. 693-697.

C'est à tort que beaucoup, même des théologiens, emploient indistinctement, comme synonymes, les mots : péché *grave* et péché *mortel ;* car un péché grave n'est pas nécessairement mortel.

Sans doute, objectivement, les péchés sont mortels ou véniels. Ils enlèvent ou n'enlèvent pas à l'âme la vie surnaturelle de la grâce : il n'y a pas de milieu. Mais qui d'entre nous peut dire avec certitude : « Ce péché est mortel » ? Parfois oui, nous pouvons le dire, mais bien souvent, non ; car il arrive que nous ne pouvons pas dire si la matière est grave. Où finit la matière légère et où commence la matière grave d'un vol ? Quel est le centime qui clôt la zone du péché véniel ? Si nous ne pouvons pas le dire, comment devrons-nous nous exprimer au sujet des péchés de cette zone aux confins du mortel et du véniel ? Ne pouvant dire que le péché est certainement mortel, ni certainement véniel, nous dirons fort à propos alors qu'il est *grave.* Cela nous empêchera de le considérer comme une bagatelle et favorisera en nous une crainte salutaire, d'une part ; cela nous permettra, d'autre part, d'exercer les actes de notre vie spirituelle qu'empêcherait le péché certainement mortel, comme la sainte communion, et de ne pas nous décourager.

La même impossibilité à déclarer le péché mortel subsiste en raison de l'advertance et du consentement, que souvent Dieu seul est en mesure d'apprécier.

Réservons donc l'appellation de péché *grave* pour désigner le péché douteusement mortel, qui approche manifestement du péché mortel et nous y dispose, et partant n'est pas à traiter avec légèreté. Ainsi nous éviterons l'inconvénient, sérieux pour la vie spirituelle de nos ouailles, de considérer comme légers tous les péchés qui ne sont pas certainement mortels et les péchés véniels eux-mêmes. Parmi ces derniers, il y a aussi une gamme de gravité que le juste Juge saura exactement apprécier et retenir pour l'expiation du purgatoire. Qui donc serait assez téméraire pour commettre de gaieté de cœur un péché qui risque d'être mortel ? Le qualificatif *grave,* très juste en la circonstance, sera de nature à provoquer les réflexions et les abstentions salutaires. Sachons donc l'employer à bon escient.

Q. — Puis-je répondre à un enfant oriental schismatique qui me demande à le confesser : « Je ne le puis pas, parce que je sais que vous êtes orthodoxe ; mais allez demander l'absolution à un autre prêtre, qui, ne vous connaissant pas et vous croyant catholique, vous la donnera, et vous serez en paix avec Dieu » ? Il faut bien noter que l'enfant est dans la situation suivante : né de parents orthodoxes, il a été instruit dans une école catholique ; il n'a jamais consciemment professé l'erreur de ses parents. Il a une mentalité catholique. Il fréquente toujours nos églises. Il veut se faire catholique, mais ses parents s'y opposent catégoriquement. D'autre part, je ne puis pas le faire abjurer à leur insu, parce que notre Vicaire apostolique exige une permission écrite des parents, quand l'enfant est mineur.

Dans notre Vicariat le cas exposé plus haut est assez fréquent. Pourrait-on du moins tranquilliser de cette façon la conscience d'un enfant qui n'ose plus fréquenter les sacrements dans son église orthodoxe ?

R. — Cette manière de faire nous paraît pleine de périls et de dangers pour l'enfant lui-même. D'abord, l'absolution que donnera le prêtre, croyant que l'enfant est catholique, ne sera pas valide, parce qu'un prêtre catholique n'a pas juri-

[1] Paris, Desclée, de Brouwer et Cie ; in-8 de 560 p., 18 f.

diction sur les orthodoxes. En outre, on fera commettre à l'enfant une dissimulation ; et cette dissimulation qui touche à la comédie, en matière si grave, mérite une réprobation. Enfin cet enfant qui est encore mineur reste sous la puissance de ses parents. Il y aurait de graves inconvénients à le mettre en opposition avec eux, ne fût-ce qu'en l'adressant à un prêtre catholique. Tôt ou tard sa démarche pourra être connue.

Il semble plus loyal et plus sûr pour l'avenir de l'enfant, de lui expliquer pourquoi on ne peut pas lui donner l'absolution, de la lui refuser en lui disant que s'il a la contrition il recevra le pardon de ses péchés ; qu'il n'a rien à craindre, puisqu'ayant de très bons sentiments il est déjà catholique de désir, et que le recul de son abjuration ne lui est pas imputable. On l'exhortera ainsi à la patience, pour lui permettre d'attendre sa majorité afin de pouvoir satisfaire son désir de devenir catholique. Tout se passera ainsi d'une façon correcte et sans danger. Et Dieu, qui n'est pas lié par les lois humaines, lui accordera les grâces nécessaires pour persévérer dans sa bonne intention.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Chanoine A. BOULENGER. — Histoire générale de l'Eglise. Vol. VI du tome II : *Le Moyen-Age. De Clément V à la Réforme (1305 à 1517).* — Grand in-8 de 532 p., 62 grav. et 2 cartes. — Lyon et Paris, Emmanuel Vitte.

Avec un magnifique courage, le chanoine Boulenger poursuit sa vaste publication d'une *Histoire de l'Eglise* destinée au grand public. Neuf volumes ont été annoncés. L'*Ami* a rendu compte des cinq premiers en termes élogieux (en 1932, p. 142 ; en 1934, p. 448 ; en 1935, p. 336). Voici le VI^e^, qui ressemble à ses aînés. C'est dire qu'il se distingue par la clarté de l'exposition, par la documentation, par la richesse des développements. La division est la même que dans les tomes précédents : d'abord l'histoire extérieure, puis l'histoire intérieure. La première comprend six chapitres consacrés à l'exil d'Avignon, au Grand Schisme, aux papes de la Renaissance. Le règne de chaque Pontife est raconté avec précision et l'auteur donne sur chaque pape une appréciation nuancée et juste. A la vérité, les jugements peuvent différer sur les personnages en cause ; le chanoine Boulenger sait se tenir à égale distance d'une sévérité excessive et d'une trop grande indulgence. Même les papes de la Renaissance doivent être traités avec justice.

A l'histoire intérieure, sont consacrés les quatre derniers chapitres. D'abord les hérésies : celles de Wiclef, de Jean Hus et des autres précurseurs de Luther et un intéressant paragraphe sur l'Inquisition espagnole. Ensuite les doctrines : la scolastique décadente, la mystique, et l'humanisme. En troisième lieu, un exposé substantiel de la vie cléricale, de la constitution de la hiérarchie, de la décadence des monastères. Enfin, de très utiles études sur la pratique des sacrements, sur les lieux du culte et sur l'art chrétien.

Des tables très commodes terminent le volume et en permettent l'utilisation.

Voici quelques remarques. Page 10, il est dit : « **Jean Wiclef en Angleterre et Jean Hus en Bohême** en vinrent à saper les bases de la constitution de l'Eglise. Par l'indépendance de leur esprit, par leurs théories subversives, ils ouvrirent la voie au protestantisme ; ils en furent les ancêtres les plus authentiques, à tel point que les chefs de la Réforme n'auront, un siècle et demi plus tard, qu'à puiser chez eux tous les éléments de leur doctrine. » — La dernière partie de cette citation donnerait à entendre qu'il a existé une action directe de Wiclef et de Hus sur la pensée de Luther, de Zwingli ou de Calvin. Or, il n'en est rien. Luther avait rompu avec l'Eglise lorsqu'il prit connaissance des théories de ses devanciers. Il n'y eut pas d'influence proprement dite de la théologie hussite sur la théologie protestante, qui procéda d'une tout autre source. C'est l'avis de tous les luthérologues compétents et c'était d'autre part l'avis d'Ernest Denis, spécialiste des études hussites, en France.

A propos de Wiclef, l'auteur ne semble pas avoir connu la belle monographie de Herbert B. Workman, en deux beaux volumes, Oxford, 1926.

Pages 25, 34, 35, 46, l'auteur parle de Pierre Oliva. Et pourtant, dans sa bibliographie, p. 60, on trouve le nom véritable : Pierre *Olivi*. Dans le *Dictionnaire de Théologie* et dans l'Histoire récente de l'Ordre franciscain par de Sessevalle, il est nommé : *Pierre Olieu*. Nous n'avons vu nulle part Oliva, ni dans la *Realenzyklopädie*, ni dans Buchberger, ni dans le *Larousse du XX^e^ siècle*. Ce dernier a la forme « Olieu », qui semble adoptée actuellement par les historiens de cette période.

Page 44, dans le tableau des rois de France, double lapsus : il faut lire Philippe VI de Valois et non Philippe II, et Charles VIII, au bas à gauche, au lieu de Charles VII, déjà nommé plus haut.

Page 47, on trouve la forme *Durand de Pourçain ;* mais partout ailleurs, p. 341, 344, 505, Durand de Saint-Pourçain. Ce dernier nom est celui d'une petite ville du Bourbonnais.

Page 66, il est dit que le pape Innocent VI ne protesta pas contre la Bulle d'Or. Et cela est dit à la suite d'une citation de M. Mollat. Or, aussitôt après la phrase citée de cet auteur, qui fait autorité, il est dit que le pape protesta (du moins dans l'édition que nous avons sous les yeux). Les notes 2 et 3 de la même page contiennent une répétition de chiffres inattendue.

Page 78, parmi les causes qui permirent aux papes d'Avignon de développer la fiscalité pontificale, il aurait été bon de citer au premier rang les grandes théories relatives au pouvoir pontifical dressées aux XIII^e^ et XIV^e^ siècles et que M. Bernard Landry a fort bien exposées.

Page 206, note 1, on donne sans hésitation la date du 25 novembre 307 pour le martyre de sainte Catherine d'Alexandrie. Ne fallait-il pas indiquer, au moins d'un mot, que nous ne savons rien de cette sainte, pas même le nom, si ce n'est par des légendes postérieures de trois ou quatre siècles à l'époque supposée de son existence ?

Page 267, nous remarquerons que M. Bordet a démontré qu'il ne faut pas dire *Philippe de Neri*, mais Philippe Neri, pas plus qu'Angèle *de* Merici, mais bien Angèle Merici.

A la page 430, il est parlé des indulgences, et on semble insinuer que la grande innovation qui s'est produite au XI^e^ siècle dans la pratique de ces faveurs spirituelles, c'est le passage des indulgences *partielles* aux indulgences *plénières*. Nous croyons que la nouveauté principale, ce fut alors l'octroi d'indulgences pour ainsi dire anonymes, c'est-à-dire accordées à *quiconque* accomplirait telle œuvre pie, tandis qu'auparavant les indulgences étaient *personnelles* et *individuelles*, c'est-à-dire accordées à tel pénitent en particulier.

Mais ce ne sont là que de petites poussières dans la masse prodigieuse de noms, de faits, de dates, d'institutions diverses que présente le bel ouvrage de M. Boulenger.

G.-G. Beslier. — **Le Sénégal.** Préface du colonel Ferrandi. — In-8 de 228 p., avec 5 croquis dans le texte et 14 gravures hors texte, 15 f. — Paris, Payot.

Dans ce livre qui pour beaucoup sera une révélation, Madame Geneviève G. Beslier nous donne une histoire du Sénégal, remontant à la plus haute antiquité connue, pour arriver jusqu'à nos jours en passant par les Arabes et les Empires noirs du moyen âge, les premières colonisations européennes des XIVe et XVIIe siècles et la triste époque de l'esclavage nègre. Le XIXe siècle marque l'ère de l'évolution vers de meilleures destinées, avec l'intervention plus marquée de la France colonisatrice et l'action missionnaire, timidement inaugurée aux siècles précédents, mais devenant soudain conquérante sous l'impulsion des fils du Vénérable Libermann.

Mme Beslier ne nous donne pas seulement l'histoire du Sénégal, mais encore, belle comme une épopée antique, celle du Soudan et des avancées du lac Tchad. Elle s'est entourée de tous les documents de première source, qui lui ont permis de mener à bien, comme l'écrit le colonel Ferrandi, « ce vaste travail d'érudition, qui nous conduit des mystères de la préhistoire africaine à la « cathédrale du Souvenir », qui est l'hommage sacré de notre génération à tant des nôtres : prêtres, religieuses, soldats, marins, fonctionnaires, colons ou commerçants qui sont morts pour la cause de l'expansion française outre-mer » (p. 10).

Ce travail ne néglige ni l'ethnographie, ni la géographie, ni la politique, et il traite du rôle de nos missions, trop souvent laissé dans l'ombre par des historiens mal informés ou sectaires, avec une documentation précise et un légitime sentiment de gratitude et d'admiration. Il répond aussi bien à la curiosité toujours en éveil des Français passionnés de l'Afrique et déjà initiés à son histoire, qu'à nos besoins et nos devoirs de propagande coloniale auprès de la jeunesse qui cherche sa voie.

La conclusion de l'auteur est optimiste, on pourrait même écrire triomphale. Puisse-t-elle correspondre à l'exacte réalité ! Nous ne pouvons résister au plaisir d'en citer une partie :

« Dans la nation de cent millions d'habitants qu'est la France, l'Afrique Occidentale compte pour quinze millions. L'Eglise, l'instruction publique, l'armée, la justice, le commerce, l'assistance publique, les services d'agriculture, de voirie, les chemins de fer, les écoles d'artisanat, les écoles normales rurales doublées de fermes scolaires et d'ateliers, tout, dans l'ordre spirituel et dans l'ordre administratif, y est parfaitement organisé. Les doctrines officielles rejoignent les doctrines missionnaires.

« Les résultats de la civilisation sont magnifiques : le livre d'or des deux cent mille enfants du Sénégal et du Soudan morts pour la France sur les champs de bataille de la Grande Guerre, la participation de l'A. O. F. à l'Exposition triomphante de 1931 en font foi. De fortes individualités s'affirment parmi les indigènes... *Il n'est plus de race attardée.*

« En octobre 1931, à Paris, un jeune noir, fils de Sérère et de Diola, Joseph Faye, latiniste et helléniste distingué, missionnaire des Pères du Saint-Esprit, reçut à Notre-Dame, des mains du cardinal Verdier, les onctions du sacerdoce... *Il n'est plus de race maudite...*

« Trois mille six cents kilomètres de voies ferrées, cinquante mille kilomètres de route qui escaladent les montagnes et traversent les forêts sombres et la brousse blonde, relient les lieutenances entre elles et les font communiquer avec les postes de la côte. Des services automobiles, des services d'avions, pénètrent jusqu'au Tchad...

« De gigantesques travaux de canalisation et d'irrigation régularisent les crues du Niger et fertilisent d'immenses territoires. La mise en valeur de l'Afrique Occidentale ne fait que commencer. Les conditions d'existence et l'hygiène s'y améliorent chaque jour. L'ère de la vie sauvage, dégradante, des mœurs brutales et enfantines est passée. Les peuplades bénéficient de la civilisation française et chrétienne. Tous les hommes sont appelés à vivre une vie humaine digne de ce nom : la vie surnaturelle leur est ouverte. Le Sénégal dévoile ses trésors aux générations qui montent... »

Saint Pierre de Tarentaise. *Essai historique*, par un moine de Tamié (Collection « Moines et Monastères »). — In-16 de 206 p. — Abbaye Saint-Martin de Ligugé (Vienne).

L'auteur de cette excellente monographie débute par une constatation un peu affligée : « Le saint dont on essaie, dit-il, de retracer l'histoire est aujourd'hui à peu près inconnu. De son vivant cependant il atteignit à une notoriété, à une gloire qui égala celle d'un S. Bernard, au point qu'on mit sur son tombeau ces mots : *Miraculum orbis*, merveille de l'univers... Aujourd'hui son nom même est tombé dans l'oubli. Certains auteurs qui traitent l'hagiographie l'ignorent (dom Baudot, par exemple) ; d'autres vont jusqu'à lui ôter l'existence, le confondant avec son prédécesseur l'archevêque Pierre Ier, et plus souvent encore avec le bienheureux Pierre de Tarentaise, de l'Ordre de St-Dominique, théologien du XIIIe siècle, qui fut archevêque de Lyon, puis pape sous le nom d'Innocent V, originaire de Moutiers en Tarentaise. »

Je dois constater que ce reproche attristé ne tombe pas sur les érudits allemands. Le *Kirchliches Handlexikon*, de Michael Buchberger, dit en effet très correctement : « Pierre II de Tarentaise (Saint), né autour de 1101 à St-Maurice l'Exil en Dauphiné, Cistercien à Bonnevaux autour de 1122, abbé de Tamié en 1132, archevêque de Tarentaise en 1141, mort à l'abbaye de Bellevaux le 14 septembre 1174, canonisé le 10 mai 1191 ; fête le 10 mai ; placé, en raison de sa bienfaisante activité dans l'Eglise et l'Etat et de ses nombreux miracles, auprès de S. Bernard. »

Le moine-auteur nous accordera qu'il était malaisé de dire davantage en aussi peu de mots ; et cette notice est de 1912. Il est certain pourtant que S. Pierre de Tarentaise, s'il put rivaliser de gloire avec S. Bernard de son vivant, n'approche pas, même de très loin, actuellement, de la célébrité du grand abbé de Clairvaux. Une bonne biographie de ce saint tombé dans l'ombre et comme recouvert de la poussière des ans, est sûrement la bien venue. Celle qui vient de lui être consacrée est tout à fait remarquable, par la documentation, par la minutie d'exactitude, par la connaissance de l'histoire générale où doit s'insérer cette vie d'un grand évêque du XIIe siècle. Et comme beaucoup de détails manquent sur le héros lui-même, l'auteur étoffe son récit par de belles descriptions et d'utiles raccourcis d'histoire des lieux où il a passé. Il fait naître S. Pierre en 1102. Il nous parle à ce propos de la Tarentaise, nous conduit à Bonnevaux, nous rappelle en passant l'histoire de la réforme cistercienne, son expansion rapide, nous fait assister à la vie mortifiée et héroïque des moines, nous conduit enfin à Tamié, dont Pierre de Tarentaise fut le premier abbé, en 1132. Moine de Tamié lui-même, il s'arrête là avec une prédilection très naturelle. Son récit, calme et uni, coule comme une belle eau tranquille et fraîche. Il est intéressant d'un bout à l'autre.

Pierre de Tarentaise fut ensuite 33 ans, jour pour jour, archevêque du siège dont il porte le nom, en résidence à Moutiers. Il fut mêlé à tous les grands événements de son temps, c'est-à-dire à la lutte passionnée entre le pape et l'Empereur (Frédéric Barberousse).

L'épisode le plus étonnant de son épiscopat nous semble être cependant celui de sa fuite *incognito*, par excès d'humilité, pour aller se cacher au monastère allemand de Lucelle. Il se disait sans cesse, d'un mot

qui en rappelle un autre de S. Bernard son contemporain : « *Quid est quod actitas ? Nullum tibi lucrum lucrari mundum et animæ tuæ facere detrimentum.* Qu'est-ce que tu fais ? Ce n'est pas un gain pour toi de gagner le monde et de nuire à ton âme ! » Il quitta un jour sa ville épiscopale, entra en Suisse et se jeta dans le premier couvent germain qu'il put rencontrer. A Moutiers, quelle surprise ! On se mit à sa recherche. Ce fut un jeune homme élevé par lui dans la demeure épiscopale qui finit par le découvrir dans la retraite lointaine où il s'était réfugié. L'aventure n'est pas commune et l'on peut dire qu'elle sent bien son XIIe siècle.

Cette biographie, exacte et soignée, est instructive d'un bout à l'autre.

Jean MARQUÈS-RIVIÈRE. — **La Chine dans le monde.** *La Révolution chinoise de 1912 à 1935.* — In-8 de 284 p., 20 f. — Paris, Payot.

M. Jean Marquès-Rivière nous a donné naguère un vigoureux volume sur l'organisation secrète de la Franc-Maçonnerie, dont l'*Ami* a fait grand éloge. Voici maintenant une belle et opportune étude sur la Chine. Il faut avouer que l'Extrême-Orient nous est mal connu ; même si nous faisons effort pour comprendre quelque chose à ce qui s'y passe et dont nous sentons confusément que cela peut avoir pour l'avenir de l'Europe, du monde et de l'Eglise elle-même les plus formidables conséquences, nous avons peine à pénétrer l'enchaînement et la vraie portée des faits que nous croyons saisir. Et nous nous disons alors, pour nous consoler, que cela vient sans doute de l'éloignement, ou de ce que nous sommes distraits par d'autres soucis, ou de ce que les agences ne nous disent que ce qu'elles veulent. Et sans doute il y a une part de vrai dans ces explications, mais une part seulement. Ce que le présent livre nous fera toucher du doigt, c'est qu'il y a autre chose encore, à savoir, que l'âme orientale est tout autre que l'âme occidentale. Ne parlons pas ici d'une différence spécifique, mais bien plutôt de deux civilisations qui ont évolué en des sens très éloignés l'un de l'autre. D'une façon générale, l'Occident a reçu du christianisme une discipline morale tendant au développement de la franchise, du courage, de l'amour du travail considéré comme un devoir et une expiation nécessaire, de l'amour de la vérité considérée comme le bien suprême et la grande puissance libératrice. Même dans les déformations du christianisme, même dans les négations qui lui sont opposées actuellement, on retrouve les traits essentiels du tempérament humain qu'il a introduit dans le monde. Ce qui y serait le plus opposé, à notre sens, serait le « machiavélisme », qui est foncièrement ruse, mensonge, dissimulation, mis au service de la cupidité, de l'ambition, de l'égoïsme. Or, le machiavélisme semble être la nature même de l'Oriental. Il cherche avant tout à « sauver la face ». Il déploie tous ses efforts pour cacher sous des dehors cauteleux et polis les recherches de l'égoïsme le plus inconscient et souvent le plus féroce. L'Oriental ne s'aperçoit même pas qu'il est ainsi : c'est sa nature, c'est le tempérament que sa civilisation très ancienne lui a donné. Les contacts qu'il a eus avec les Européens n'ont pas réussi à lui démontrer qu'il avait tort d'être ce qu'il est, bien au contraire. Les Européens qu'il a vus, les missionnaires mis à part, lui ont fait l'impression d'être, eux aussi, d'affreux égoïstes, de ne penser qu'à s'enrichir à ses dépens et d'être mus surtout par des ambitions inavouables à son égard. Les missionnaires ont été souvent englobés dans cette appréciation fâcheuse ; leur charité a été prise pour un voile menteur. L'Occident n'est pas apparu, en Extrême-Orient, sous un beau jour ; mais comme il avait la force, il a fallu jouer de ruse avec lui, opposer à ses ambitions et à sa cupidité tantôt la force d'inertie, tantôt la violence ouverte, profiter des oppositions qui mettaient aux prises les puissances européennes, se servir des inventions modernes pour les retourner contre les blancs envahisseurs. Il n'y a pas eu fusion des âmes. L'Orient et l'Occident sont aussi loin l'un de l'autre qu'ils n'ont jamais été, en dépit des progrès inouïs que nous avons faits pour supprimer les distances.

Le livre de M. Marquès-Rivière, bien qu'il ait une composition un peu lâche et que les redites n'y manquent pas, fourmille d'observations suggestives, de détails savoureux, de vues intéressantes. Il retrace à grands traits le passé de la Chine. Il raconte la Révolution de 1912, qui a renversé la dynastie mandchoue. Il campe devant nous la figure de Sun-Yat-Sen, le grand révolutionnaire chinois, type de l'Oriental occidentalisé en surface, mais resté Oriental dans son fond le plus intime. Il nous rappelle les contacts de cet homme avec le bolchévisme et le danger qu'il fit courir à sa patrie, sans le vouloir et sous prétexte de la délivrer de l'étranger, de la faire tomber sous le joug des Soviets. Il dresse devant nous la carte politique actuelle de la Chine : au sud et à l'ouest, de vastes îlots encore soumis au bolchévisme ; au centre, le gouvernement de Chang-Kaï-Shek, qui s'est séparé carrément du bolchévisme, et a entrepris la rénovation de l'âme chinoise par le retour à la tradition ancestrale et la collaboration avec le christianisme, mais qui a encore bien à faire pour éliminer dans l'administration le désordre et la corruption ; au nord, des provinces où lentement mais sûrement s'infiltre et s'incruste l'hégémonie japonaise ; enfin, un peu partout, d'immenses territoires qui vivent à leur guise, sous l'autorité du général-bandit qui les gouverne, et qui ignorent si la Chine est encore en monarchie ou en république.

C'est surtout à Shangaï que le contact de la Chine avec l'Europe se fait. Shangaï est une ville cosmopolite, une ville de plaisir, d'orgies, de spéculation, et aussi une ville de misère et de mort, comparable à l'antique Babylone ou à Ninive.

Ce qui prouve que la documentation de M. Marquès-Rivière est bonne, c'est qu'il annonce, à la fin de son livre, les événements qui se déroulent actuellement, à la faveur de la distraction causée à l'Europe par le conflit italo-éthiopien : « Le problème réside en fait, écrit-il, dans les ambitions japonaises. Si on lit le fameux memorandum de Tanaka, on peut prédire à longue échéance l'occupation militaire de la Chine du Nord... Il est vrai que Tokio affirme n'employer que des moyens pacifiques dans cette pénétration ; une explosion reste toujours possible, comme on le vit récemment lors de l'incident de Kuramoto... Cette occupation militaire de la Chine du Nord correspond au plan de restauration monarchique en Chine, qui hante les cercles japonais. »

Déjà cette restauration est ébauchée. C'est un membre de l'ancienne dynastie mandchoue qui est à la tête du Mandchoukouo. Il doit partir de là pour reconquérir le reste de l'empire de ses ancêtres. Mais le Japon le suivra pas à pas et le tiendra en tutelle. Le plan Tanaka consiste en effet, pour le Japon, à s'installer d'abord en Chine, puis en Asie, puis dans l'univers entier. Le péril jaune, le voilà ! C'est à la race blanche de se réveiller ou de démissionner pour toujours.

Georges GOYAU, de l'Académie Française. — *Une fondatrice d'Institut missionnaire.* **Mère Marie de la Passion, et les Franciscaines Missionnaires de Marie.** — In-8 de 396 p., 15 f. — Paris, *Spes.*

C'est encore une page de « l'Eglise en marche » qu'a écrite l'éminent académicien. Et quelle page admirable, où se révèlent les desseins insondables de la divine Providence ! La fondation des Franciscaines Missionnaires de Marie est due, en effet, à une crise, à une douloureuse scission dans la Congrégation missionnaire des Réparatrices. Hélène de Chappotin, devenue Mère Marie de la Passion, Provinciale des maisons lointaines

du Maduré aux Indes, crut devoir, en compagnie de vingt religieuses, abandonner la congrégation de Marie Réparatrice. Cette scission, approuvée d'ailleurs par Mgr Bardou, vicaire apostolique de Coïmbatour, devait être le point de départ d'une fondation nouvelle et féconde. Celle-ci, en effet, depuis un demi-siècle, a pris un développement tel que, pour retrouver un fait semblable, il faut remonter jusqu'au XIII^e^ siècle, époque où les Franciscains et les Dominicains, dès leur seconde génération, se chiffrèrent par milliers : les Franciscaines de Marie sont actuellement tout près de 7.000.

Historien des missions catholiques, M. Georges Goyau s'est senti attiré par la physionomie de Mère Marie de la Passion, fondatrice de cet Institut féminin exclusivement missionnaire. Son ouvrage apporte à cette noble figure un hommage d'autant plus précieux qu'il ne manquera pas de servir la cause de béatification de la servante de Dieu.

On y voit comment, aux alentours de 1880, après son séjour comme missionnaire dans l'Hindoustan, Mère Marie de la Passion acheta, par des souffrances inexprimables, la fécondité future de son nouvel Institut, qui éclôt à l'époque même du centenaire de S. François d'Assise, promettant à l'Ordre franciscain le plus insigne des enrichissements. Ce sont ensuite les progrès sous les latitudes les plus diverses ; ce sont, en même temps, dans l'esprit et dans le cœur même de Marie de la Passion, les progrès d'une doctrine et d'une méthode d'action missionnaires, dont nous trouvons dans ses méditations l'attestation très nette. Essentiellement missionnaires, comme l'indique leur nom, les Franciscaines Missionnaires de Marie portent leur effort principal vers les pays lointains. Tour à tour institutrices, éducatrices, infirmières, penchées vers toute détresse, toute souffrance, tout appel, de l'enfant jusqu'au vieillard, elles vivent leur tâche de *missionnaires*, c'est-à-dire de messagères de la vérité sous toutes ses formes, la science comprise. Peu d'Instituts présentent à un degré égal pareille compréhension de l'apostolat moderne.

Avant que le XIX^e^ siècle ne s'achève, la Congrégation connaît et accepte deux genres de martyre : le « martyre des léproseries » et en Chine le « martyre du sang », subi par Marie-Hermine et ses six compagnes au moment de l'insurrection des Boxers. L'étude de M. Goyau apporte des preuves nouvelles que ce fut un véritable martyre, infligé en haine du catholicisme.

Lorsque Marie de la Passion s'éteint en 1904, elle a encore fondé au cours de la dernière année de sa vie quatorze missions nouvelles.

Les appendices du livre sont singulièrement éloquents dans leur sécheresse voulue de simples nomenclatures. — Le premier relève dans l'Ordre entier l'existence de 271 maisons : 77 en Europe, 100 en Asie, 51 en Afrique, 16 dans l'Amérique du Nord, 18 dans l'Amérique du Sud et 9 en Océanie. — Le deuxième marque les étapes successives de son activité scolaire : au 1^er^ janvier 1935 l'Ordre totalise 146 écoles avec 23.253 enfants. — Le troisième signale les étapes des œuvres pour l'enfance et la jeunesse, en dehors des écoles : gouttes de lait, crèches, jardins d'enfants, orphelinats, foyers, écoles ménagères, ateliers, catéchuménats. — Le quatrième s'attache à l'activité hospitalière : asiles pour vieillards, refuges, hôpitaux, léproseries, lazarets, dispensaires. — L'appendice V résume les précédents en fournissant les statistiques globales.

Œuvre vraiment admirable et qui, à elle seule, atteste la sainteté de la fondatrice !

MYRIAM DE G. — **Louyse de Ballon,** *Réformatrice des Bernardines.* Préface du R. P. Garrigou-Lagrange. — Un vol. in-8 de XXXVIII-560 p., 23 illustrations hors texte, 26 dessins de M. Maurice Frey, architecte, 25 f. — Paris, Desclée, de Brouwer et C^ie^.

Dans sa monumentale et belle *Histoire littéraire du Sentiment religieux en France,* Henri Bremond a réservé une place de choix aux « grandes Abbesses » réformatrices. Malgré toute sa diligence, il n'a pas tout connu. Comme l'a dit une fois l'*Ami du Clergé,* il a ouvert une voie. Il a commencé la vaste fresque de l'Histoire spirituelle, cette sorte d'histoire qui devrait par-dessus tout intéresser les « esprits » que nous sommes. Depuis l'apparition de sa grande œuvre, divers compléments nous sont déjà venus. A propos de la « Merveilleuse Histoire des Ursulines françaises au XVII^e^ siècle » et au sujet de la « Thérèse du Nouveau-Monde », Marie de l'Incarnation, de substantiels développements ont été ajoutés à son brillant exposé. Et voici quelque chose de plus encore : une figure qu'il semble avoir complètement ignorée et qui va prendre place au rang des plus belles de celles qu'il nous a dessinées. Louyse de Ballon fut une des « Abbesses réformatrices » du XVII^e^ siècle, dont il avait voulu esquisser l'histoire. Mais les documents qui la concernaient lui ont échappé. C'est un trésor de tout premier ordre qui s'ajoute à celui qu'il nous a donné.

Louyse de Ballon est une petite cousine de S. François de Sales. Le pieux évêque de Genève l'a même dirigée effectivement pendant environ 15 ans, de 1607 à 1622, date de sa mort à lui. Nous le voyons agir dans le récit de la vie de Louyse avec cette prudence, cette ravissante et conquérante douceur qui lui étaient propres. Nous trouvons des billets de sa main qui sont de petites merveilles. Louyse de Ballon était née à quelque distance de Bellegarde, en 1591. Elle entra à sept ans au couvent de Sainte-Catherine, de l'Ordre de Cîteaux, non loin d'Annecy, dans un pli du Semnoz. Le couvent était, comme tant d'autres, fort relâché. Les descriptions que le livre nous donne de cette sorte de monastère sont, au point de vue historique, très édifiantes. Elles le sont beaucoup moins au point de vue ascétique et mystique ! Louyse de Ballon est pourtant, dès sa plus tendre enfance, pénétrée par l'*esprit d'oraison.* Elle a été visitée, comme tant d'autres alors, par la grande miséricorde divine, qui, après les décadences de l'Eglise, fait enfin pleuvoir, où il lui plaît, de telles grâces de vie spirituelle que Bremond n'a pu trouver d'autres termes pour caractériser cette bénédiction que celui d'*Invasion mystique,* qui est le sous-titre d'un de ses volumes. C'est une leçon à ne pas oublier. L'histoire ne servirait pas à grand'chose si nous ne faisions effort pour profiter de ses enseignements. Or elle nous apprend, par l'exemple magnifique de Louyse de Ballon, comme par celui des grandes Ursulines et des grandes Carmélites du temps, que le point de départ de toute activité réformatrice, dans les couvents comme dans la société, c'est le développement de la « *vie d'oraison* ».

Professe à seize ans, Louyse de Ballon ne fut pas longue à comprendre que son couvent ne répondait pas à l'idéal de la tradition cistercienne. Un mouvement de réforme se produit en elle et autour d'elle. François de Sales sert de guide et d'entraîneur, parfois de frein aussi. La lutte entre la routine et la réforme est tout ce qu'il y a de plus pathétique. La réforme l'emportera, mais à condition de quitter Sainte-Catherine, pour ouvrir un couvent nouveau à Rumilly. Ce ne sera pas sans de multiples aventures, sans d'innombrables et parfois pittoresques épreuves. On est dans un siècle plein de verdeur et tous les événements humains s'en ressentent, en bien comme en mal.

Bientôt la réforme s'étend, les Bernardines réformées essaiment. On les voit à Grenoble en 1624 ; à St-Jean-de-Maurienne en 1626 ; à La Roche-sur-Foron en 1626 encore ; à St-Maurice-Monthey, Collombey et à Seyssel-en-Bresse, en 1627 ; à Vienne-en-Dauphiné en 1630 ; à Lyon en 1631 ; à Antibes en 1632 ; à Toulon en 1636 ; à Marseille en 1637 ;

à Conflans en 1637 ; à Aix-en-Provence en 1639 ou 1640 ; à Cavaillon en 1641 ; à Evian en 1643 ; à Chambéry en 1644.

Louyse de Ballon ne mourra qu'en 1668, sans avoir connu la sénilité. Elle a laissé des récits autobiographiques et des Œuvres spirituelles de la plus haute valeur. Si l'on a comparé notre Marie de l'Incarnation (Marie Guyard), la grande Ursuline, à sainte Thérèse, — et la comparaison est déjà dans Bossuet, — il apparaît que Louyse de Ballon est bien de la même famille.

Sa vie est écrite par Myriam de G. de la façon la plus ravissante : style élégant, agréable, vif et alerte, spirituel et piquant, sans rien perdre de sa simplicité et de sa fraîcheur ; — documentation solide, intelligemment utilisée, laissant très souvent la parole à l'héroïne elle-même, ce qui nous permet de l'entendre, de jouir de sa compagnie, de la pénétrer jusqu'au cœur, de l'admirer, de nous réchauffer à son doux contact.

La Préface du P. Garrigou-Lagrange nous apprend que l'auteur, « toujours malade, souffrant constamment d'un fort mal de tête, de multiples infirmités et comme immobilisée sur son lit, sans pouvoir presque changer de position », « a eu la patience, néanmoins, de consulter plus de cent ouvrages sur ce sujet, pour vérifier les moindres détails. » Le livre porte en effet le double signe de l'épreuve physique et de la joie surnaturelle. Il est le fruit de la douleur et de l'amour. Nous ne saurions trop en recommander la lecture !

Les Paraboles de l'Amour, par le R. P. ANIZAN, O. M. I. — In-12 de 282 p., 10 f. — Avignon, Aubanel père.

L'Avant-Propos, « Sur la trace montante des Pères », demanderait à lui seul une recension approfondie. Il contient en effet l'esprit et l'explication du livre, dont il justifie le sens, nonobstant la théorie aujourd'hui admise par tous les exégètes et tous les théologiens d'un sens littéral unique dans l'Ecriture.

Appliquée aux paraboles, cette théorie semble heurter les interprétations que les Pères ont cru pouvoir en faire. Le sens littéral d'une parabole, ce n'est point le fait immédiatement exprimé par les mots ; ce n'est encore là que le sens grammatical. Le sens littéral d'une parabole, — le sens parabolique, — c'est la vérité spirituelle que figure le fait exprimé par les mots. Or, il peut se présenter, derrière le fait peut-être irréel qu'expriment grammaticalement les mots, non pas une, mais deux vérités paraboliques. Dans la parabole du Roi qui, après le refus des premiers invités, appelle à son festin les malades et les boiteux, on peut voir tout d'abord qu'après le refus des « justes » d'Israël d'entrer dans son royaume, Jésus-Christ invite les publicains et les pécheurs, qui acceptent d'y entrer. Mais on peut voir aussi qu'après le refus définitif de la nation juive, Jésus-Christ fait appel aux peuples païens, qui écoutent sa voix. Donc, deux sens paraboliques, évoqués tous deux par le sens grammatical et qui tous deux paraissent de l'ordre du sens littéral. Ainsi, conclut l'auteur, « l'aptitude générale de la parole divine à porter des sens qui s'y adaptent fait trouver normale une superposition de sens paraboliques qui sont vrais sens scripturaires » (p. 13-14).

Ces différents sens se rejoignent d'ailleurs et s'attirent en vertu de la loi de l'analogie. Le P. Anizan, rappelant opportunément une phrase de M. Maritain, voit dans la parabole « une *analogie métaphorique* qui recèle, et c'est son mystère, une *analogie de proportionnalité propre* assignable et exprimable pour elle-même, mais *inépuisable et surabondant de sens*, à tel point qu'elle est toujours en plus de l'expression. » Ainsi, la vigne, le festin, le semeur, la chercheuse de drachme, le pasteur qui cherche la brebis : voilà tout autant de métaphores. Mais l'esprit ne s'y emprisonne pas. A partir de la métaphore, nous passons à des concepts qui conviennent en propre et proportionnellement à des êtres divers.

C'est par là que l'on rejoint les interprétations proposées par les Pères de l'Eglise. Le R. P. Anizan s'y est appliqué dans le commentaire qu'il donne ici d'un certain nombre de paraboles, et dont le point de départ analogique lui paraît être l'amour de Dieu pour les âmes :

A) L'AMOUR DE DIEU ET LE PÉCHÉ : 1. La divine pitié au secours du pécheur *(Le Samaritain)*. — 2. L'amour qui cherche le pécheur *(La drachme perdue)*. — 3. L'amour qui jouit de nous retrouver *(La brebis perdue)*. — 4. L'amour qui veut que le mal serve au bien *(L'intendant malhonnête et avisé)*.

B) L'AMOUR DE DIEU ET LE BIEN : 5. L'amour qui patiente et exige *(Le figuier stérile)*. — 6. Les trois exigentes tendresses de l'amour *(La poule et les poussins)*. — 7. L'amour familier *(Je suis le bon Pasteur)*. — 8. L'amour vigilant *(Le lys des champs)*. — 9. L'amour magnifique *(Le grand festin)*. — 10. L'amour qui entend rester libre de ses libéralités *(Les ouvriers de la onzième heure)*. — 11. L'amour qui veut l'union vitale *(Je suis la vigne)*.

C) L'AMOUR DE DIEU ET SES ENNEMIS : 12. L'effondrement des deux puissances *(Le fort armé)*. — 13. L'amour perpétuellement meurtri *(Le père de l'enfant prodigue)*. — 14. L'amour combattu par des révoltés *(Les vignerons homicides)*. — 15. Celui qui triomphe *(La pierre angulaire)*. — 16. « Mon cœur veut régner » *(L'homme investi de la royauté)*.

D) EN RÉPONSE AUX DÉSIRS DE L'AMOUR : 17. Il nous faut acquérir l'intelligence des signes *(Le ciel rouge)*. — 18. Justes ou pécheurs, il n'est que d'aimer *(Les deux débiteurs)*.

Cette simple énumération montre que le P. Anizan, en marchant sur la trace montante des Pères, a dépassé largement les règles d'exégèse posées dans l'Avant-Propos. Dans l'explication de maintes « paraboles d'amour », le sens parabolique ne lui suffit pas toujours : il prend alors résolument le sens accommodatice. Son enseignement est très beau, très spirituel, très sanctifiant.

M.-M. GORCE, O. P. — **Clovis, 465-511.** — In-8 de 365 p. avec 15 croquis et 42 grav. hors texte, 25 f. — Paris, Payot.

M. Gorce, professeur à l'Institut catholique de Toulouse, a très justement estimé que l'historiographie française n'avait pas montré au fondateur de la France catholique la reconnaissance qu'elle lui doit, et qu'il n'était pas admissible que le seul biographe de Clovis fût un historien étranger, de très haute valeur du reste, Godefroy Kurth. Il a voulu combler une lacune, faire acte de réparation envers la mémoire d'un héros barbare qui n'en est pas moins un héros national.

Ce n'est pas qu'il ait ignoré les difficultés de sa tâche. Il sait mieux que personne la pénurie des textes sûrs, la multiplicité des légendes qui se sont développées autour de la vie du roi franc. Il n'ignore pas l'impossibilité où nous nous trouvons, dans la plupart des cas, de faire le départ entre le vrai et le faux dans cette histoire. Mais il en prend allègrement son parti. Il va jusqu'à s'en féliciter : « L'histoire, écrit-il, est une science mêlée de conjectures : on n'est pas mathématiquement sûr que tel document est entièrement vrai ou entièrement faux ; mais, par bonheur, la fable vient au service de la vérité comme pour l'épanouir et la mieux mettre en valeur. Par surcroît de bonheur, la fable se met le plus souvent à exagérer. Ainsi elle se démasque : elle a joué son rôle d'ambassadrice du vrai et on ne la croit plus à la lettre... » Cette théorie, que nous appellerons très... élastique, de la solidité et de la valeur scientifique de l'histoire, on la voit reparaître de temps à autre au cours de l'ouvrage. Après avoir raconté l'histoire du « Vase de Soissons », — qui était en réalité un « Vase